

**La condizione postumana**  
a cura di Giovanni Leghissa

Premessa

**Giovanni Leghissa** Ospiti di un mondo di cose. Per un rapporto postumano con la materialità

**Roberto Marchesini** Alla fonte di Epimeteo

**Marina Maestrutti** Potenzianti ma inadatti al futuro. Dal cyborg felice al cyborg virtuoso

**Davide Tarizzo** Al di là del principio di realtà: sulla Vita Artificiale

**Rocco Ronchi** Figure del postumano. Gli zombi, l'onkos e il rovescio del *Dasein*

**Francesca Gruppi** *Animal symbolicum* e uomo *toolmade*. Hans Blumenberg tra umanesimo e postumanesimo

**Fabio Minazzi** "Salire sulle proprie spalle"? Simondon e la trasduttività dell'ordine del reale

**Antonio Lucci** Primi passi nel Postum(i)ano

**Francesco Monico** Premesse per una costituzione ibrida: la macchina, la bambina automatica e il bosco

**Fabio Polidori** Di un sintomo e alcune appartenenze

**VICINO/LONTANO**

**Stefano Moriggi, Raffaele Simone** Il sapere nella rete

Prossimo fascicolo:  
**La questione della verità  
in Foucault**

€ 19,00

Spedizione in abbonamento postale 45% art. 1 comma 1, decreto legge 353/03 convertito in legge 46/04-Filiale di Milano

ISBN 978-884281989-9







Jean-Paul Manganaro  
**FEDERICO FELLINI**

€ 35,00 | pp. 448 | 978-88-428-1843-4

David Graeber

**PROGETTO DEMOCRAZIA**  
Un'idea, una crisi, un movimento

€ 18,00 | pp. 288 | 978-88-428-1976-9

Jürgen Trimborn

**UN GIORNO È UN ANNO  
È UNA VITA**

Rainer Werner Fassbinder. La biografia

€ 22,00 | pp. 480 | 978-88-428-1963-9

Joan Didion

**PRENDILA COSÌ**

€ 14,00 | pp. 176 | 978-88-428-1837-3

James Agee

**BROOKLYN È**

€ 10,00 | pp. 64 | 978-88-428-1851-9

Niccolò Capponi

**AL TRADITOR S'UCCIDA**

La congiura de' Pazzi,  
un dramma italiano

€ 22,00 | pp. 360 | 978-88-428-1791-8

# aut aut

**361**  
gennaio  
marzo 2014

**La condizione postumana**  
a cura di Giovanni Leghissa

Premessa

**Giovanni Leghissa** Ospiti di un mondo di cose. Per un rapporto postumano con la materialità

**Roberto Marchesini** Alla fonte di Epimeteo

**Marina Mastrutti** Potenzianti ma inadatti al futuro. Dal cyborg felice al cyborg virtuoso

**Davide Tarizzo** Al di là del principio di realtà: sulla Vita Artificiale

**Rocco Ronchi** Figure del postumano. Gli zombi, l'onkos e il rovescio del *Dasein*

**Francesca Gruppi** *Animal symbolicum* e uomo *toolmade*. Hans Blumenberg tra umanesimo e postumanesimo

**Fabio Minazzi** "Salire sulle proprie spalle"? Simondon e la trasduttività dell'ordine del reale

**Antonio Lucci** Primi passi nel Postum(i)ano

**Francesco Monico** Premesse per una costituzione ibrida: la macchina, la bambina automatica e il bosco

**Fabio Polidori** Di un sintomo e alcune appartenenze

**VICINO/LONTANO**

**Stefano Moriggi, Raffaele Simone** Il sapere nella rete



ilSaggiatore

www.ilsaggiatore.com



ilSaggiatore



# Ospiti di un mondo di cose. Per un rapporto postumano con la materialità

**GIOVANNI LEGHISSA**

## **1. Forme della postumanità**

Per lungo tempo, la riflessione filosofica ha articolato la questione della posizione dell'uomo nel cosmo come se questa potesse essere una posizione di assoluto e indiscusso privilegio. Privilegio nei confronti dell'animale non umano, e privilegio nei confronti della sfera popolata dalle cose materiali. Del primo aspetto, che merita una decostruzione a parte, non mi occuperò in questa sede.<sup>1</sup> Cercherò invece di proporre valide alternative alla tesi secondo cui gli umani, in virtù della loro costituzione ontologica, siano in grado di porsi in un rapporto con la cosalità che renda questa o un ambito in cui ergersi quali padroni capaci di esercitare un dominio, oppure un ambito caratterizzabile come assolutamente esteriore rispetto all'umano che con essa si mette in relazione. Vorrei suggerire che il mondo delle cose e degli artefatti vada invece collocato sullo stesso piano in cui l'animale uomo esperisce la propria storicità,

---

1. La prospettiva postumanistica inaugura sia un nuovo modo di concepire l'animalità dell'uomo, intesa come unico orizzonte entro il quale comprendere l'azione umana, sia un nuovo modo di concepire i rapporti tra *homo sapiens* e gli animali di altre specie. Si tratta di una prospettiva che acquista senso e diventa plausibile solo se essa va di pari passo con un profondo rimescolamento delle carte in seno all'enciclopedia, rimescolamento che pone la teoria darwiniana là dove abitualmente si colloca il fondamento del sapere. Ma prima di intraprendere tale opera di sovversione, sarebbe necessario decostruire quei postulati in base ai quali il soggetto umano (il solo in rapporto al quale abbia senso articolare la questione della fondazione) viene concepito come ciò che esclude l'animalità. Non potendo qui approfondire la questione, mi limito a segnalare il fatto che tale opera di decostruzione viene magistralmente svolta in J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano. Volume I (2001-2002)* (2008), trad. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009, e Id., *La Bestia e il Sovrano. Volume II (2002-2003)* (2009), trad. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2010.

e identificherò in questa tesi una componente essenziale di una prospettiva filosofica di tipo postumanistico.

In apertura, vorrei evidenziare uno degli aspetti epistemologici apparentemente paradossali di tale tesi, poiché si tratta di un aspetto che mi pare caratteristico di qualunque filosofia del postumano. Se da un parte si suggerisce di prendere congedo dall'idea secondo cui essere umani sia in sé e per sé un segno di distinzione o di superiorità, in virtù del quale si può guardare con sufficienza sia all'animalità di tutte le specie viventi (compresa l'animalità di *homo sapiens*), sia alla muta materialità delle cose, l'atteggiamento postumanistico non comporta tuttavia un abbandono, bensì una rilettura del principio secondo cui l'uomo sarebbe la misura di tutte le cose (Platone, *Teeteto*, 152a). Il paradosso qui evocato, dicevo, è apparente. Il motto protagoreo va *in primis* inserito nel quadro di un "darwinismo trascendentale" volto a collocare la teoria dell'evoluzione alla base di qualunque progetto enciclopedico.<sup>2</sup> Fatto questo passo, diventa improponibile postulare una qualsivoglia superiorità dell'ente umano, tale da fargli occupare, rispetto agli altri enti, la posizione dell'osservatore privilegiato, distaccato, non partecipe – posizione di cui il soggetto trascendentale, per certi versi, è stato la proiezione fantasmatica. Il motto, allora, potrebbe venir così formulato: l'uomo, in virtù delle strutture cognitive di cui si è dotato nel corso della propria evoluzione biologica, si pone come il solo osservatore in grado di conferire senso a quell'insieme di fenomeni che le suddette strutture cognitive rendono visibili.

Presente già in un autore per molti versi estraneo al *mainstream* filosofico come Lorenz,<sup>3</sup> questa linea di pensiero non comporta semplicemente un abbandono della prospettiva trascendentale, né comporta una ingenua naturalizzazione della stessa. Si tratta, più profondamente, di prendere sul serio il fatto che il mondo che appare a un rettile (tanto per nominare un vertebrato a noi filoge-

---

2. Qui non mi soffermo sui dibattiti interni alla teoria dell'evoluzione, per una disamina dei quali rimando a K. Sterelny, *La sopravvivenza del più adatto. Dawkins contro Gould* (2001), trad. di T. Pievani, Raffaello Cortina, Milano 2004.

3. Cfr. K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio* (1973), trad. di C. Beltramo Ceppi, Adelphi, Milano 1991.

neticamente prossimo) non ha le stesse caratteristiche del mondo che appare a *homo sapiens* – pur restando, ontologicamente, lo stesso mondo.<sup>4</sup> E, parimenti, si tratta di riconoscere che la scienza, se interpretata quale insieme di dispositivi che rendono visibile il reale (o, meglio, dispositivi che aprono, in modi diversi, campi di visibilizzazione entro cui collocare determinate classi di oggetti), non si pone al di fuori del processo che porta alla costituzione di *homo sapiens*, ma è parte integrante di esso – al punto che si potrebbero svolgere interessanti considerazioni sull’analogia istituibile tra le procedure con cui opera la scienza per costruire i propri campi oggettuali e il modo in cui le specie viventi si evolvono interagendo con l’ambiente che le ospita.<sup>5</sup>

Ora, l’osservazione preliminare appena esposta non è estranea al senso delle riflessioni che seguono, in quanto una filosofia volta a ripristinare il ruolo dell’oggettuale nel processo di costituzione dell’umano va di pari passo con quelle riflessioni sul costituirsi del sapere scientifico secondo le quali le teorie in virtù delle quali costruiamo le ipotesi che guidano il processo della scoperta si collocano allo stesso livello in cui operano quei dispositivi tecnici senza i quali nessuna azione potrebbe avere luogo in un laboratorio di fisica o di chimica. Si tratta insomma di capire che non c’è soluzione

---

4. Mi rendo conto che qui sarebbero necessarie precisazioni di ben più ampia portata. In questa sede, tuttavia, mi limito alla seguente osservazione. È opportuno distinguere tra *atti del giudizio e giudizi*. I secondi si riferiscono sempre al mondo in quanto “unità oggettuale totale che corrisponde al sistema ideale di ogni verità di fatto ed è da esso inseparabile” (E. Husserl, *Ricerche logiche*, 1900-1901, a cura di G. Pianà, il Saggiatore, Milano 1988, vol. I, p. 135 [HUA XVIII, 121]). Dire che vi è un unico mondo significa allora riferirsi al referente ultimo di quel sistema di tutti i giudizi possibili che hanno la proprietà di essere validi indipendentemente dagli atti di giudizio effettivamente compiuti. Se invece ci muoviamo sul terreno in cui vengono effettuati questi ultimi, appare assai poco sensato prescindere dalle strutture cognitive, evolute nel corso della storia naturale, di cui è dotato un soggetto in grado di formulare giudizi.

È chiaro che tutto ciò comporta anche una ridefinizione del trascendentale e della sua funzione in seno all’argomentazione filosofica. In questa direzione si è mosso con grande acume Hans Blumenberg, un autore che difficilmente si può fare a meno di evocare se si discute la questione della postumanità. Cfr., in particolare, H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, a cura di M. Sommer, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006.

5. Cfr. K. Popper, *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico* (1972), trad. di A. Rossi, Armando, Roma 1975; D.T. Campbell, *Epistemologia evoluzionistica* (1974), trad. di M. Stanzione, Armando, Roma 1981.

di continuità tra un *chopping tool* preistorico, senza il quale l'uomo non si sarebbe evoluto fino al punto da articolare il linguaggio,<sup>6</sup> e quanto serve a un fisico per svolgere il suo lavoro, dall'acceleratore di particelle all'equazione di Schrödinger – elementi, questi ultimi, che vengono qui posti sullo stesso piano visto che la teoria pura è parte integrante di un insieme che comprende dispositivi tecnici, software per elaborare dati, codici, culture condivise da una comunità scientifica data, frammenti di altre parti dell'enciclopedia.<sup>7</sup> Per dirla in modo ancora più chiaro: costruite dall'uomo, le teorie servono a migliorare la prassi adattativa; ma nessuna prassi costruttiva a livello teorico si può svolgere senza intrecciarsi con la manualità del costruire artefatti, e né l'una né l'altra prescindono dal fatto che l'interazione con l'ambiente è, prima di tutto, interazione con oggetti materiali.

## **2. Heidegger e Latour: il pensiero dell'oggettuale dalla filosofia alla sociologia delle reti**

Per la verità, sono registrabili alcuni luoghi in cui la riflessione novecentesca sull'umano ha messo in luce, almeno parzialmente, in che senso ogni processo di individuazione risulti inconcepibile se si prescinde dal rapporto con l'oggetto materiale.<sup>8</sup> A titolo di esempio, merita considerare innanzi tutto un paio di luoghi tratti dal pensiero di Heidegger, un autore la cui opera, complessivamen-

---

6. Cfr. le ormai classiche riflessioni sul tema svolte in A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola* (1964-65), vol. I: *Tecnica e linguaggio*, vol. II: *La memoria e i ritmi*, trad. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1977.

7. Cfr. I. Hacking, *L'autogiustificazione delle scienze di laboratorio*, in A. Pickering (a cura di), *La scienza come pratica come pratica e cultura* (1992), trad. di L. Paglieri, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 33-75.

8. Mi limito a segnalare in nota alcuni testi, osservando che ciascuno di essi meriterebbe una disamina a parte al fine di ricostruire una sorta di genealogia di un possibile pensiero della materialità: G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* (1958), Aubier, Paris 2001; J. Baudrillard, *Il sistema degli oggetti* (1968), trad. di S. Esposito, Bompiani, Milano 2004; M. Sahlins, *Cultura e utilità* (1976), trad. di B. Amato, Bompiani, Milano 1982; M. Douglas, B. Isherwood, *Il mondo delle cose* (1979), trad. di G. Maggioni, il Mulino, Bologna 1984; P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto* (1979), trad. di G. Viale, il Mulino, Bologna 1983; A. Appadurai (a cura di), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 1986; F. Orlando, *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura. Rovine, reliquie, rarità, robaccia, luoghi inabitati e tesori nascosti*, Einaudi, Torino 1994<sup>2</sup>; B. Brown (a cura di), *Things*, University of Chicago Press, Chicago 2004.

te intesa, si colloca a metà strada tra una concezione umanistica tradizionale e quella che definirei come una posizione radicalmente postumanistica.

Si consideri innanzi tutto il saggio heideggeriano *Das Ding*, del 1950.<sup>9</sup> Al centro delle riflessioni ivi svolte troviamo una brocca di terracotta. Immaginiamocela come una di quelle brocche per mescolare l'acqua o il vino che si usavano nelle case di campagna, site vicino ai sentieri interrotti che si perdono nel bosco tanto amati dal filosofo della Foresta Nera. Questa brocca serve da pretesto per parlarci del senso della vicinanza, ovvero del modo in cui umani e divini da un lato, cielo e terra dall'altro, formino una quadratura (*Geviert* il termine heideggeriano) che racchiude il senso dell'essere. Il punto rilevante è che, per capire il senso di questa quadratura, si deve passare per la brocca – ovvero si deve fare esperienza della sua cosalità, del suo essere lì non solo per accogliere l'acqua o il vino, ma anche per presentificare il concreto manifestarsi del mondo, il quale, nel suo semplice darsi, manifesta l'essere quale non nascondimento.

Poesia di un amore non profano, intriso di quella sacralità che, nostalgicamente, i nemici della modernità, inorriditi di fronte al *Masse-Mensch* che popola le metropoli, attribuiscono ai gesti, supposti semplici e autentici, del vivere contadino? Forse tutto ciò gioca un ruolo non secondario nell'immaginario heideggeriano. Tuttavia, non è senza importanza il fatto che qui venga scelto e posto in primo piano un oggetto, un utilizzabile, un semplice artefatto, un prodotto della tecnica insomma, per dare forma a quel dire poetico e rammemorante che solo può farci intuire cosa significhi che l'essere, pur nascondendosi, si riveli nella concreta trama della storia, ovvero nel muto avvicinarsi di cielo e terra, mortali e divini. Il problema, però, è che questa storia per Heidegger non sarà mai la storia naturale – che stava invece al centro delle riflessioni di autori ben noti a Heidegger, come per esempio von Uexküll. Da vero umanista, incapace di pensare la storia dell'essere senza un riferimento, almeno implicito,

---

9. Cfr. M. Heidegger, *Saggi e discorsi* (1954), trad. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1985, pp. 109-124.

al *Geist*,<sup>10</sup> Heidegger colloca nella brocca il manifestarsi del *Geviert*, magicamente racchiuso in un semplice gesto quotidiano quale è il versare l'acqua o il vino, ma questo manifestarsi non rende l'uomo capace di esperire la propria mortalità quale evento naturale, biologico. Anzi, la retorica heideggeriana della brocca sembra piuttosto rafforzare l'idea secondo cui fare esperienza del mondo attraverso il muto commercio con gli oggetti porti i mortali ad accostarsi alla sfera del divino. Di conseguenza, in virtù di quella logica binaria che da sempre contrappone l'umano da un lato al divino, dall'altro all'animale, manipolare la brocca marca precisamente la distanza abissale tra gli umani e gli animali.

Ed è un peccato, si potrebbe dire, che Heidegger si sia fatto prendere la mano dalla poeticità che caratterizza la ritualità dei gesti rurali per descrivere il rapporto con la cosalità. Nella fase del suo pensiero che aveva accompagnato la stesura del capolavoro giovanile, quando vi era ancora una certa prossimità tra la ricerca sul senso dell'essere e la fenomenologia, Heidegger si era infatti accostato all'idea che non si possa dare comprensione del sé senza un rapporto con l'oggettuale, senza un perdersi negli oggetti che ci circondano. L'esempio che ci viene proposto nel fondamentale corso tenuto a Marburgo nel semestre estivo del 1927, dedicato ai problemi fondamentali della fenomenologia, ci riporta sempre al mondo rurale e artigiano, in quanto qui viene nominato un calzolaio. Di questi si afferma che "non è la scarpa, e tuttavia egli *si* comprende a partire dalle sue cose, comprende *sé*, il suo essere stesso".<sup>11</sup> Questo comprendersi a partire dalle cose, dagli oggetti che manipoliamo, è sì inautentico, ma solo passando per questo tipo di comprensione del sé riusciamo ad afferrare, poi, in che senso l'esserci sia trascendenza, sia cioè ontologicamente determinato dal proprio essere sempre presso le cose.<sup>12</sup>

---

10. Su ciò, restano fondamentali le considerazioni svolte in J. Derrida, *Dello spirito* (1987), trad. di G. Zaccaria, Feltrinelli, Milano 1989.

11. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia* (1975), a cura di F.-W. von Herrmann, edizione italiana a cura di A. Fabris, il Melangolo, Genova 1988, p. 153 (HGA XXIV, 227).

12. Cfr. *ivi*, p. 155 sgg. (HGA XXIV, 230 sgg.).



Dall'aver un mondo di cose, le quali, lungi dallo stargli semplicemente attorno, sono precisamente ciò in rapporto a cui il *Dasein* fa esperienza di se stesso, Heidegger fa dunque dipendere tanto la comprensione dell'essere, quanto l'interpretazione più precisa di ciò che la tradizione filosofica ha pensato grazie a nozioni come intenzionalità o trascendenza. È vero che Heidegger, meno ancora di Husserl disposto a trasformare la fenomenologia in antropologia, ci permette di compiere solo un piccolo pezzo di strada, poiché molti tratti del suo pensiero – lo attesta la conferenza sulla cosa evocata poc'anzi – sono lungi dal testimoniare una piena rottura con l'umanesimo tradizionale. Tuttavia, proprio l'immagine del calzolaio ci può offrire un primo viatico verso una comprensione postumana del rapporto umano con le cose.

Se passiamo dalla filosofia alla sociologia, il quadro sembra decisamente migliorare. Dopo l'apporto teorico recato da Bourdieu, si è affermata una maggiore consapevolezza del fatto che la vita degli individui si snoda lungo percorsi costellati dalla presenza di oggetti, i quali hanno una vita loro propria, al punto che si è potuto parlare di una “biografia culturale delle cose”.<sup>13</sup> A proporre nel modo più radicale l'idea secondo cui gli oggetti non sono inerti spettatori dei processi sociali, che vedrebbero coinvolti solamente attori umani, è stata l'Action-Network-Theory (ANT), elaborata principalmente da Bruno Latour.<sup>14</sup> L'ANT si è posta con chiarezza il compito di rendere visibile come la rete entro cui avvengono tutti i processi di socializzazione abbracci tanto umani quanto oggetti e altri esseri viventi. Tale opera di visibilizzazione non intende reificare le reti, anzi. Se così fosse, si ripeterebbe l'errore di tutte le teorie sociologiche che pretendono di spiegare le azioni degli individui ricorrendo alla finzione di una “società” supposta essere la causa di tali azioni. Per questo, anziché di società, Latour

---

13. Cfr. I. Kopytoff, *The cultural biography of things: commoditization as process*, in A. Appadurai (a cura di), *The Social Life of Things*, cit., pp. 64-91.

14. Vasta è ormai la produzione di questo autore; ai fini del presente lavoro, è utile rimandare soprattutto a B. Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford 2005, in cui vengono esposti i presupposti metodologici dell'ANT.



ci invita a parlare di “collettivi” – i quali appunto assemblano umani e non umani.

Il ruolo degli attori non umani che l'ANT si propone di descrivere consiste nel mediare tra luoghi, intesi come spazi di interazione e scambio, disposti lungo una superficie che né nasconde alcuna profondità, né rimanda a un livello superiore capace di surdeterminarla. Sarebbe improprio, infatti, considerare i luoghi come ciò che viene “tenuto assieme” da codici, documenti, informazioni, prescrizioni, norme, procedure, che verrebbero generate altrove, per esempio dentro contenitori fittizi come la cultura o le istituzioni. È bene insistere su questo punto: ciò che un attore fa non è incorniciato da un contesto, da una struttura, o da qualsivoglia insieme di entità estraneo all'azione e sovrapponibile a essa. Ciò che fanno e dicono di fare gli attanti (espressione, derivata dalla semiotica greimasiana, che Latour di solito preferisce a quella di attore), il modo in cui rendono conto del proprio operato, insomma l'insieme delle narrazioni condivise più o meno esplicitamente, assieme a enciclopedie, codici, prescrizioni, procedure e simili, circola entro lo spazio dell'interazione al medesimo livello dell'azione stessa. Ma quel che l'ANT invita a non perdere mai di vista è il ruolo giocato dagli agenti non umani, cioè da quelle entità che veicolano narrazioni, codici, informazioni ecc. Va sottolineato che all'elenco degli agenti non umani appartiene non solo ciò che permette l'iscrizione delle informazioni rilevanti per il collettivo, ma anche quell'insieme di artefatti, o di strumenti tecnici, che rendono possibile il dislocarsi delle reti, l'agibilità dei flussi, l'allacciamento delle connessioni.

Non si tratta insomma, a partire dalla prospettiva dischiusa dall'ANT, di affermare semplicemente che la costruzione di un mondo umano richiede la presenza di artefatti (limitarsi a questo, del resto, sarebbe in fondo assai banale); si tratta, piuttosto, di descrivere il sorgere e il trasformarsi dei collettivi in modo tale da rendere intelligibile la funzione di ciò che produce una differenza rispetto a uno stato o a una condizione data e favorisce una determinata trasformazione – trasformazione che, sola, meriterà a questo punto di essere definita come azione in senso proprio. Tale produzione di differenze significative, immediatamente av-



vertite dagli attanti come possibili occasioni di contestazione o di negoziazione, può essere generata tanto da un soggetto parlante, quanto da un oggetto che, in determinate circostanze, assume il ruolo di mediatore tra il luogo in cui si svolge un corso di azioni o un insieme di eventi e azioni che hanno avuto luogo in precedenza, o che hanno luogo altrove. Non ci sarebbe bisogno di parlare di rete se l'universo descritto dall'ANT fosse popolato da soli intermediari, da enti cioè che trasportano significati ma non producono differenze; se invece ha senso operare con la nozione di rete, ciò avviene perché ovunque sono all'opera mediatori, ovvero insiemi complessi di agenti, umani e non umani, che elicitano l'attribuzione di significati, eventualmente contestabili, a pratiche, corsi di azione, eventi, decisioni, informazioni, artefatti.

Sono molteplici i guadagni teorici che Latour si ripromette di ottenere dall'ANT. Ne sottolineo solo due. In primo luogo, a Latour interessa poter accantonare l'idea che sia opportuno parlare di agenzialità solo in relazione a nozioni come quelle di individuo, soggetto, o sé. Tali nozioni da un lato presuppongono una netta separazione tra il mondo umano e quello non umano, dall'altro servono a rinforzare, implicitamente, l'ovvietà che caratterizza tale separazione. Un agente umano andrebbe invece descritto come un punto di incrocio di forze, interazioni, eventi, oggetti che hanno la capacità di rendere possibile l'individuazione, il posizionarsi dell'agente in quanto soggetto autonomo. Empiricamente distinti gli uni dagli altri, sono molti gli strati che compongono la soggettività: ciascuno di essi rimanda sia a procedure e narrazioni sorte in luoghi distanti, cronologicamente e spazialmente, rispetto al luogo abitato dall'agente, sia ad artefatti che rendono disponibile ciò che serve per attribuire a qualcuno le proprietà del soggetto o dell'individuo. Il sorgere, il perdurare e il mutare di un agente che si definisce umano si presentano dunque come un *continuum* di collegamenti a nodi di una rete che, per il solo fatto di estendersi e dislocarsi, mette a disposizione ciò che facilita l'assunzione del ruolo di soggetto.

In secondo luogo, si tratta di mettere da parte qualsivoglia discussione o indagine circa il modo in cui avviene la supposta interazione tra globale e locale, tra macro e micro. Come non esiste



la società, così, per Latour, non vi sono contesti globali distinti da quelli locali entro i quali collocare l'azione. Al posto della distinzione tra macro e micro, subentra il legame tra la rete e l'attore. E nella descrizione che si serve della nozione di rete (quest'ultima, lo sottolineo, non è un oggetto che si trova nel mondo) vanno collocati in una posizione eminente gli oggetti che connettono luoghi, disposti gli uni accanto agli altri in un mondo che siamo invitati a pensare come piatto. Mentre lo sforzo consistente nello spiegare come il globale interagisca con il locale ci conduce in una via senza uscita, l'ANT, con maggiore prosaicità e umiltà, segue i fili che connettono un luogo a un altro, mostrando come un attante produce effetti, induce cioè all'azione un altro attore dislocato altrove, grazie alla collaborazione attiva dei non umani, che di volta in volta fungono da traduttori e creatori di connessioni. Senza tale collaborazione, difficilmente avrebbe luogo la dislocazione, la fluttuazione, il dispiegarsi dei collettivi. Per fare un esempio, si pensi all'insieme degli artefatti che garantiscono il funzionamento delle procedure di standardizzazione e di *accountability*. Senza di essi, non avremmo la possibilità di comparare stati del mondo diversi tra loro, poiché è dall'utilizzo di strumenti di misurazione accettati da tutta la collettività che nasce l'insieme delle pratiche di classificazione. Parimenti, senza di essi sarebbe impossibile sia la tracciabilità delle operazioni compiute per far funzionare istituzioni e organizzazioni, sia l'attribuzione di ruoli e responsabilità all'interno delle stesse.

### **3. L'artefatto archeologico, ovvero gli antecedenti materiali dell'ominizzazione**

Ho esposto in modo sommario i principi basilari dell'ANT, dai quali emerge come Latour intenda differenziarla dalle teorie del sociale che l'hanno preceduta.<sup>15</sup> Ora, quanto sopra esposto dovrebbe bastare per giustificare l'arruolamento dell'ANT tra le

---

15. Pur essendo molto rispettoso nei confronti dei padri fondatori della disciplina, Latour insiste spesso sulle novità che l'ANT introdurrebbe. E sono solo due gli autori rispetto ai quali Latour manifesta di provare una notevole prossimità, Garfinkel e Tarde, mentre stupisce, a tal proposito, il silenzio nei confronti di Simondon.



fila di coloro che intendono formulare, nel campo delle scienze umane, una prospettiva di tipo postumanistico. Certo, manca in Latour ogni giustificazione di tipo evolutivo là dove è in questione l'ibridazione tra umani e non umani entro i collettivi. E ciò non è del tutto irrilevante, essendo tale giustificazione necessaria per rendere maggiormente solido il discorso sulla postumanità. Il modo in cui l'ANT concepisce il collettivo, inteso quale assemblaggio di attori umani e non umani, costituisce comunque un argomento importante a favore della tesi secondo cui l'emergenza di un agente umano è inscindibile dal rapporto che tale agente intrattiene con il mondo delle cose.

Tuttavia, ritengo che una vera e propria rottura epistemologica rispetto alla concezione della materialità e del peso che essa assume rispetto al processo di ominizzazione sia avvenuta principalmente nell'ambito del sapere archeologico. Il sociologo è in grado di analizzare tanto un oggetto quanto le istruzioni per l'uso che lo accompagnano. Ciò rende più facile il lavoro di chi, come lo stesso Latour, si è prefisso il compito di dare voce agli oggetti all'interno di un progetto teorico teso a immaginare una democrazia a venire in cui i diritti degli umani sono messi sullo stesso piano di quelli di tutti i viventi e della stessa materia inerte.<sup>16</sup> L'insieme di oggetti che circondano l'uomo moderno ha una storia documentata, la quale rende impossibile immaginare gli oggetti al di fuori della massa di discorsi che sono stati prodotti sul soggetto umano e sul mondo che lo circonda.

Diverso è lo scenario che si presenta dinanzi all'archeologo che si occupa della cosiddetta "preistoria". Qui abbiamo di fronte a noi i soli oggetti, i quali non si offrono all'osservatore assieme alla fitta produzione testuale in cui sono sedimentati i discorsi che ne hanno accompagnato la produzione e la circolazione. Muto, l'oggetto trovato in uno scavo viene datato, confrontato con oggetti simili, provenienti da aree vicine o lontane, per essere poi eretto a testimone di una pratica, di un uso, di una credenza, di

---

16. Cfr. B. Latour, *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze* (1999), trad. di M. Gregorio, Raffaello Cortina, Milano 2000.



un rituale, di un'economia di scambi. Certo, sin dal suo sorgere, l'archeologia si colloca nel cuore dell'enciclopedia filologica – e in questo dipende comunque da un sapere che conferisce un privilegio particolare alla produzione di discorsi. Al pari del collega che si confronta con un frammento testuale, il quale va messo in relazione con l'intera produzione letteraria, giuridica, filosofica o teologica di un'area geografica e culturale, l'archeologo interpreta materia, colore e forma di un reperto per completare il quadro delle nostre conoscenze relative a tradizioni culturali pregresse.

A un certo punto, però, nel corso della storia recente della disciplina, accade un fatto rilevante. L'archeologo cessa di considerare se stesso un collega del filologo e comincia a spostare l'asse del proprio interesse dai significati culturali di un artefatto alla struttura cognitiva del soggetto che li ha creati. All'inizio si è pensato di poter trarre dei vantaggi dal paradigma cognitivista,<sup>17</sup> per poi muoversi decisamente in direzione di un approccio segnato dalle neuroscienze e, quindi, dalla volontà di considerare la cognizione in termini darwiniani. Ed è qui che si colloca la rottura epistemologica che mi preme mettere in luce.<sup>18</sup> Se si smette di considerare rilevante, in termini di storia culturale, solamente la presenza di artefatti complessi, testimoni di un'elaborata concezione del mondo (come per esempio le pitture parietali di Lascaux o Altamira), la quale a sua volta presuppone l'esistenza di strutture sociali articolate e differenziate, e se invece si immette la materializzazione della cultura entro il più vasto *continuum* della storia naturale, la quale presuppone un ininterrotto corpo a corpo con la materialità del mondo da parte dei viventi di ogni specie, allora non ha più senso chiedersi dove collocare il punto di passaggio dalla natura alla cultura.

---

17. Cfr. per esempio S.J. Mithen, *Thoughtful Foragers. A Study of Prehistoric Decision-making*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

18. Indicativi di tale svolta sono le raccolte seguenti: C. Scarre, C.C. Renfrew (a cura di), *Cognition and Material Culture. The Archeology of Symbolic Storage*, McDonald Institute for Archeological Research, Cambridge 1998; E. DeMarrais, C. Gosden, C. Renfrew (a cura di), *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind in the Material World*, McDonald Institute for Archeological Research, Cambridge 2005; C. Renfrew, C. Frith, L. Malafouris (a cura di), *The Sapient Mind. Archeology Meets Neuroscience*, Oxford University Press, Oxford 2009.



Da sempre gli ominidi trafficano con oggetti, da sempre sono costretti a confrontarsi con i limiti ambientali connessi alla più o meno grande plasticità o malleabilità dei materiali, alla loro resilienza o fragilità. Ed è da questo trafficare, da questo continuo impegnarsi a riconoscere ciò che si può fare o non fare con questo o quel materiale, che si è sviluppato ciò che chiamiamo intelligenza – in particolare quell'intelligenza sociale la quale, nata dal riconoscimento intersoggettivo delle varie proprietà dei materiali, permette la diffusione, attraverso l'insegnamento, di tecniche di produzione sempre più complesse. Se si ha ragione di sostenere che *homo sapiens* deve acuire l'ingegno e la fantasia per far fronte alle difficoltà che il vivere in un gruppo attraversato da relazioni complesse comporta,<sup>19</sup> sarebbe assurdo sottovalutare il fatto che tale complessità dipende, in modo diretto, dalla necessità di gestire e trasmettere i saperi tecnici, nati dal commercio con le cose.

In virtù di questo nuovo atteggiamento assunto nei confronti del proprio campo di ricerca, l'archeologo svolge un ruolo centrale entro quella che proporrei di chiamare "svolta postumanistica" in seno alle scienze umane. Prima di tale svolta, si trattava di chiedersi quali strutture cognitive avessero guidato l'abilità manuale di *homo sapiens* nel concepire prima e nel realizzare poi questo o quell'artefatto; se seguiamo i suggerimenti del pensiero archeologico contemporaneo, il nesso che lega i processi di simbolizzazione e concettualizzazione alle abilità tecniche deve essere concepito, invece, in modo tale da poter cogliere l'inscindibile unità di concettualizzazione e realizzazione di ogni artefatto. Il "materializzarsi" della cultura negli artefatti non significa che un ominide, dotato di capacità cognitive che si sarebbero sviluppate unicamente nell'interazione con i propri conspecifici, progetti degli artefatti realizzando i quali sarà possibile "imprimere" nella materialità dell'oggetto prodotto credenze, convinzioni, modi di sentire. La materialità degli oggetti non è mero riflesso della cultura: la materialità non solo accompagna

---

19. Cfr. N.K. Humphrey, *The social function of intellect*, in P.P.G. Bateson, R.A. Hinde (a cura di), *Growing Points in Ethology*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, pp. 303-317.



la capacità umana di produrre significati condivisi, ma in un certo senso la precede. Tale precedenza si comprende considerando il fatto che i simboli culturali esistono, ovvero hanno una valenza per coloro che ne fanno uso, solo se iscritti in una sostanza materiale (esemplare, in tal senso, il caso della moneta); ma la realtà materiale di quest'ultima precede il ruolo simbolico che le viene ascritto quando incarna questo o quel fatto istituzionale.<sup>20</sup>

Si tratta insomma di non perdere mai di vista la concretezza del mondo materiale, la quale predelinea in modo inequivocabile i percorsi percettivi e cognitivi dei soggetti agenti nel mondo. Al fine di chiarire questo punto, seguiamo, almeno per un tratto, la griglia interpretativa proposta da Gibson in merito a tali questioni<sup>21</sup> – un autore che molti considerano un punto di partenza importante nell'ambito del dibattito sulla materialità. Alcune cose – come l'aria, l'acqua o la terra – fungono da *medium*, rendono cioè possibile il movimento degli animali nel loro ambiente, lo spostamento degli oggetti da un luogo all'altro, la diffusione della luce, dei suoni e degli odori. Altre si presentano come sostanze solide: corpi dei nostri conspecifici, animali diversi da quelli della nostra specie, piante, minerali, rocce. Sono cose che non possiamo né attraversare né eludere a piacimento (va qui notato che per noi, animali terrestri, l'acqua va collocata tra le sostanze, non fungendo da *medium*). E se articoliamo l'elenco delle sostanze solide in modo fenomenologicamente più ampio (pur senza voler essere esaustivi), ci rendiamo subito conto della loro importanza: corno, osso, ossidiana, avorio, cuoio, argilla (e da qui vasi, mattoni, porcellane), legno, gomma arabica, sughero, olio, inchiostro, bambù, vetro, pigmenti colorati, seta, cotone, rame, piombo, bronzo, oro, argento, mercurio, ferro, acciaio. Vi sono infine le superfici, punti di incontro o interfacce tra un *medium* e l'altro, oppure tra sostanze. È nella sfera delle superfici che agiscono gli enti capaci di percezione, è in essa che si lasciano osservare le proprietà più

---

20. Cfr. C. Renfrew, *Towards a theory of material engagement*, in E. DeMarrais, C. Gosden, C. Renfrew (a cura di), *Rethinking Materiality*, cit., pp. 23-31.

21. J. Gibson, *Per un approccio ecologico alla percezione visiva* (1979), trad. di R. Luccio, il Mulino, Bologna 1999.



rilevanti, in termini ambientali, di ciò che compone il mondo. Animali terrestri come noi si muovono sulle superfici delle terre emerse, relazionandoci alle quali apprendiamo sia la differenza tra sopra e sotto, sia quella tra davanti e dietro, o tra destra e sinistra. Ed è in relazione alle superfici che possiamo apprendere quel che si può fare o non fare con questa o quella sostanza. Viscosità, coesione, forma, capacità di riflettere la luce, colore, dimensioni, insomma tutte le caratteristiche per noi rilevanti delle sostanze, si manifestano quando incontriamo la loro superficie.

In questo contesto Gibson introduce la nozione di *affordance*, con la quale ci si riferisce a quelle qualità fisiche di un oggetto che suggeriscono al soggetto umano come manipolarlo e usarlo nel modo migliore, più efficace ed economico. Ora, tale nozione potrebbe rendere felici sia coloro che sottolineano il primato dell'epistemologia (forma, colore, malleabilità, durezza, dimensioni di un oggetto sono rilevanti solo se poste in relazione a un soggetto che sappia e voglia fare uso di quell'oggetto), sia coloro che ritengono inutile l'epistemologia e intendono risolvere ogni questione in termini ontologici (una superficie piana, liscia e scivolosa resta tale e quale anche se non vi fossero serpenti, gatti o umani desiderosi di attraversarla passandoci sopra).

Tuttavia, mi pare assai più utile e fecondo partire dalla nozione gibsoniana di *affordance* per mostrare come considerazioni ontologiche e considerazioni epistemologiche, nel contesto che qui ci interessa, siano inestricabilmente unite tra loro. *Medium*, superficie e oggetti si rapportano tra loro in modo processuale, ed è poroso il confine che li separa – cielo e terra, per esempio, si mescolano tra loro in continuazione, e non è assurdo dire che l'animale, respirando, incorpora l'aria.<sup>22</sup> Se si perde di vista tale unione, si possono correre due rischi, diametralmente opposti. Da un lato si rischia di dipingere il mondo come una capsula chiusa, una sorta di immenso museo arredato con mari, fiumi, monti e colline, artificialmente attraversato da venti e piogge, con la luna, il sole

---

22. Cfr. T. Ingold, *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, Routledge, London-New York 2011.



le altre stelle appese al soffitto come grandi luminari, il pavimento fatto di erba e terra. Dall'altro lato, si rischia di proiettare sugli oggetti proprietà che difficilmente possono loro venire attribuite.

Certo, può avere un senso insistere sul fatto che “la mente è immanente da un lato nella sequenza dei gesti tecnici necessari per produrre gli utensili e i media che risultano pertinenti rispetto a quella sequenza, dall'altro nella destrezza che effettivamente trasforma l'utensile in un agente imbevuto di vita cognitiva e sociale”.<sup>23</sup> Tutto ciò, infatti, ci porta a cogliere con chiarezza come le caratteristiche essenziali della cognizione umana non siano sorte indipendentemente dalla manipolazione di oggetti e dal confronto con le loro caratteristiche fisiche, ma siano emerse da un ambiente che di volta in volta ospitava sia agenti capaci di muoversi e di modificare l'ambiente, sia una serie di enti materiali, dotati di una loro storia (le cose cambiano nel tempo, modificano la propria consistenza, subiscono l'influsso degli agenti atmosferici, e via dicendo). Ma qui, più che voler a tutti i costi parlare di *agency* anche in rapporto agli oggetti, mi pare importante, innanzi tutto, porre l'interazione tra gli oggetti materiali e gli enti dotati di apparati percettivi e cognitivi entro quella cornice spazio-temporale data dall'ambiente che ospita entrambi. È l'autopoiesi del mondo, si potrebbe dire, che genera allo stesso tempo i viventi e i non viventi: i processi di generazione e corruzione a cui sono soggetti i viventi, infatti, non sono separabili dai processi di modificazione fisico-chimica a cui è soggetto il mondo materiale nel suo insieme.

#### **4. La custodia dell'oggetto come custodia dell'umano**

La visione olistica del legame che unisce la materialità degli oggetti e i viventi che manipolano questi ultimi – visione che potremmo anche definire “ecologica”<sup>24</sup> – porta inevitabilmente il pensiero della

---

23. L. Malafouris, *The cognitive basis of material engagement: Where brain, body and culture conflate*, in E. DeMarrais, C. Gosden, C. Renfrew (a cura di), *Rethinking Materiality*, cit., p. 60.

24. Avendo sopra evocato il nome di Gibson, il riferimento a una dimensione in senso lato “ecologica” si impone quasi spontaneo. Ma sarebbe auspicabile, per cogliere come dal pensiero sulla postumanità si possano ricavare interessanti conseguenze etico-politiche, convocare sulla scena anche l'ecosofia di Arne Naess. Non potendo in questa sede approfondire il rimando, mi limito a ricordare l'opera maggiore del filosofo norvegese: A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.



postumanità a incrociare i recenti dibattiti sulla cognizione estesa. Il dialogo tra neuroscienze e archeologia prospettato da Renfrew, infatti, ha reso possibile ampliare la discussione sulla materialità fino a includere al suo interno anche lo studio del modo in cui conoscere, ricordare, rapportarsi intenzionalmente a un mondo si lascino comprendere quali attività che si collocano su un *continuum* lungo il quale sbiadisce il confine tra il mentale, il corporeo e l'oggettuale. Al lavoro di Merlin Donald sul rapporto tra lo sviluppo cognitivo di *homo sapiens* e l'affinamento delle tecniche di archiviazione (*storage*) della memoria collettiva<sup>25</sup> venne dedicato, non a caso, il volume *Cognition and Material Culture*, curato da Renfrew e Scarre e ricordato sopra in nota. La ricostruzione proposta da Donald può essere anche contestata per l'eccessiva schematicità, ma essa ha due notevoli meriti. Da un lato suggerisce il fatto che a mutamenti nella sfera in cui avviene la gestione tecnica dei simboli culturali corrisponde, di volta in volta, una riorganizzazione dell'architettura cerebrale (esemplare, in tal senso, il mutamento connesso all'invenzione della scrittura). Dall'altro, suggerisce una visione dinamica dei sistemi cognitivi diffusi (anche qui torna utile l'esempio della scrittura: l'introduzione di quest'ultima modifica sensibilmente il modo in cui una collettività condivide e trasmette la memoria comune e definisce la propria identità).

Ma un suggerimento ancora più radicale in vista del superamento di ogni netta distinzione tra le prestazioni cognitive di un soggetto e l'ambiente in cui queste hanno luogo proviene dagli studi di Clark, incentrati sull'ipotesi dell'*extended cognition*. Definita da Clark e Chalmers nel loro pionieristico lavoro come "esternalismo attivo",<sup>26</sup> questa ipotesi intende studiare come l'ambiente esterno giochi un ruolo attivo nella strutturazione dei processi cognitivi. L'esempio – poi ampiamente discusso nella letteratura – è quello

---

25. Cfr. M. Donald, *L'evoluzione della mente* (1991), trad. di L. Montixi Comoglio, Garzanti, Milano 1996.

26. Cfr. A. Clark, D. Chalmers, *The Extended Mind*, "Analysis", 58, 1998, pp. 10-23; ma si vedano anche i successivi lavori: A. Clark, *Dare corpo alla mente* (1999), trad. di S. Levi, McGraw Hill Italia, Milano 1999; Id., *Natural Born Cyborgs. Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press, Oxford 2003; Id., *Supersizing the Mind. Embodiment, Action and Cognitive Extension*, Oxford University Press, New York 2010.



di Otto, un signore che soffre di Alzheimer e che quindi soffre di una perdita totale della memoria a breve termine. Otto decide di andare al Museo di arte moderna, sito nella Cinquantatreesima Strada. Non si ricorda certo dove il museo si trovi, e per questo consulta un taccuino in cui sono annotate tutte le informazioni di rilevanza pratica che gli servono per orientarsi nella vita quotidiana, e lì appunto trova l'indirizzo del museo. Per contro, Inga, che pure vuole andare al Moma, dove è stata altre volte, vi si reca senza problemi, in quanto sa dove esso si trovi. E lo sa senza consultare alcun block-notes. Ora, secondo Clark non vi è alcuna differenza sostanziale tra la funzione del taccuino consultato da Otto e quella della memoria di Inga, che le permette di recarsi al Moma senza nemmeno un attimo di esitazione.

Il *belief* di Inga è il risultato di una complessa rete di relazioni tra Inga e il suo ambiente: arrivata a New York City dopo il college, si reca al Moma per la prima volta dopo aver consultato una pianta della città, oppure dopo aver chiesto agli amici come ci si arrivi. Ma quel che conta è che, una volta acquisita la conoscenza dell'ubicazione del museo, tale ubicazione sia entrata a far parte del complesso delle credenze sul mondo che Inga ha a disposizione con immediatezza in virtù dell'accesso alla propria memoria. E tale immediatezza è identica a quella del gesto con cui Otto consulta il suo taccuino – il quale probabilmente riporta l'indirizzo del Moma da quando Otto, in precedenza, aveva fatto l'esperienza della perdita di memoria. In altre parole, il taccuino di Otto gioca lo stesso ruolo che la memoria gioca nel caso di Inga. Otto, infatti, può guardare cosa c'è scritto nel taccuino in ogni momento, così come Inga dispone sempre dei dati forniti dalla sua memoria. L'informazione necessaria per sapere in che via andare se si vuole visitare il museo: questo solo conta e, in entrambe i casi, questa informazione è disponibile in modo immediato. Ma non basta: se è vero che Otto non ha più a disposizione l'informazione relativa all'indirizzo del museo non appena cessa di avere sottomano il taccuino, lo stesso si può dire di Inga, per la quale il *belief* relativo all'indirizzo sparisce quando si addormenta. In definitiva, ritenere che i casi di Otto e di Inga siano diversi in modo sostanziale si-



gnifica soggiacere al pregiudizio secondo cui le nostre convinzioni sulla realtà debbano basarsi esclusivamente su informazioni che abbiamo immagazzinato da qualche parte nel nostro cervello.

La posizione di Clark può sembrare estrema, ma ha il merito di sottolineare come ogni atto cognitivo – per esempio sapere dove si trova un museo – sia qualcosa che presuppone tanto un ambiente sociale e istituzionale complesso, ovvero l'intero *setting* delle azioni collettive, quanto un insieme di oggetti i quali sono implicati nei processi di costruzione, mantenimento e diffusione di ciò che sappiamo. E, si badi, si tratta di oggetti che hanno la stessa funzione della memoria, intesa come facoltà nata dall'evoluzione di un sistema vivente. Non che la differenza ontologica tra viventi e non viventi in tal modo scompaia, ma diventa irrilevante, poiché l'attenzione viene spostata piuttosto verso le proprietà del sistema che connette umani e non umani – proprietà che vanno messe in primo piano al fine di descrivere l'attuazione di specifiche prestazioni cognitive.<sup>27</sup> Insomma, l'obiettivo è offrire quadri esplicativi che includano anche l'ambiente, il *setting* delle azioni collettive, con il suo corredo di oggetti, poiché è qui che la materialità in quanto veicolo di simboli si fa presente. Solamente entro questo ordine di riflessioni diviene sensato porsi il problema – avanzato con acume, ma in modo tuttavia incompleto, da Latour – di come gli oggetti tecnici, una volta che siano entrati in risonanza con determinati ambienti umani, siano in grado di “ragionare” o di comportarsi in modo adattivo.<sup>28</sup> Allo stesso tempo, si può cessare di chiedersi quali sono gli enti ai quali può essere ascritta l'agen-

---

27. Non si può tuttavia tacere il fatto che le tesi di Clark non sono accolte con lo stesso entusiasmo da tutti. Agli occhi di altri autori, come Rupert, parlare di cognizione estesa pare del tutto fuori luogo, e al posto di tale ipotesi viene offerta una spiegazione diversa del rapporto tra l'agente e i supporti materiali che favoriscono la diffusione delle prestazioni cognitive in un ambiente abitato da umani. Cfr. R.D. Rupert, *Cognitive Systems and the Extended Mind*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009. Per una ricognizione complessiva di questi dibattiti, rimando a K. Michaelian, J. Sutton, *Distributed Cognition and Memory Research: History and Current Directions*, “Review of Philosophy and Psychology”, 4, 2013, pp. 1-24.

28. Cfr. R.A. Brooks, *Cambrian Intelligence. The Early History of the New AI*, MIT Press, Cambridge (Mass.)-London 1999; B. Smith, *The Ecological Approach to Information Processing*, in K. Nyíri (a cura di), *Mobile Learning. Essays on Philosophy, Psychology and Education*, Passagen Verlag, Wien 2003, pp. 17-24.

tività, mentre diviene più importante chiedersi in virtù di quali condizioni ambientali emerga l'agentività del sistema che connette oggetti materiali e attori umani.

A partire da tale prospettiva, non ha molto senso attendersi dall'avvento del cyborg l'ingresso nell'era del postumano. In quest'ultima, secondo un'opinione diffusa, saremmo entrati solo dopo che la *science fiction* o il vestito sensibile presentato al Moma nel 2001 e creato da Elektro Textiles – un vestito composto da fibre altamente conduttive, con annessi microchip, in modo tale da rendere chi lo indossa parte integrante della rete che connette telefoni e computer – ci hanno familiarizzato con l'idea che l'intelligenza e la cognizione possono essere una proprietà non del solo uomo che crea le macchine, ma anche della rete che connette uomini e macchine. Come osserva Susanne Küchler, ciò che diviene possibile grazie al cyborg è in realtà la nascita di uno sguardo nuovo sulla materialità, tale da renderci consapevoli di come quest'ultima da sempre abbia accompagnato lo sviluppo della cognizione. Prima di essere capaci di creare oggetti che incorporano i pensieri, sono i pensieri a essere stati plasmati dal rapporto con la materialità degli oggetti.<sup>29</sup>

Ciò non deve ovviamente portarci a invertire il determinismo che voleva l'uomo artefice di un mondo da lui padroneggiato attraverso la tecnica e a considerare, di conseguenza, la tecnica come ciò che ha plasmato la cultura. Semplicemente, si tratta di muoversi sulla stessa linea del pensiero biologico che, a partire da Gould e Lewontin, ci invita a concepire in modo interattivo la relazione tra geni e ambiente.<sup>30</sup> Come gli organismi in generale, più che adattarsi all'ambiente, contribuiscono a costruire le nicchie ecologiche che li ospitano, così gli ominidi in particolare, in quanto *tool-makers*, si evolvono assieme all'ambiente con cui interagiscono, sia lasciandosi guidare dalle proprietà intrinseche dei materiali che incontrano sul loro cammino, sia modificandolo

---

29. Cfr. S. Küchler, *Materiality and cognition: The changing face of things*, in D. Miller (a cura di), *Materiality*, Duke University Press, Durham (N.C.)-London 2005, pp. 206-230.

30. Cfr. S. Oyama, *L'occhio dell'evoluzione* (2000), trad. di S. Ferraresi, Fioriti, Roma 2004.



grazie all'uso di artefatti. Si può insomma affermare che gli “umani si sono intrinsecamente differenziati dalle scimmie divenendo, in un senso certo limitato ma reale, artefatti dei loro stessi artefatti”.<sup>31</sup>

Una posizione del genere può sembrare esagerata; lo è meno se si pensa, per esempio, a quali immensi cambiamenti siano stati indotti dall'introduzione del fuoco – un'innovazione tecnica che non solo ha modificato la dieta e, con essa, alcuni comportamenti, ma che ha anche favorito modificazioni rilevanti in seno al processo di speciazione di *homo*.<sup>32</sup> Entro questo ordine di idee, la tecnica può essere concepita come parte integrante di quei processi di autodomesticazione che accompagnano la costruzione delle nicchie ambientali entro le quali la specie *homo* si muove di volta in volta. Si pensi – per fare un altro esempio – al fatto che prima di addomesticare altre specie e prima di iniziare a coltivare la terra, gli uomini del primo Neolitico hanno dovuto addomesticare se stessi, diventando sedentari, modificando la dieta, creando nuovi strumenti e artefatti.<sup>33</sup>

Qui traspare, anche se in modo ancora sfumato, la portata etica del discorso postumanistico. La nicchia che ospita la nostra specie, ospita allo stesso modo sia altri animali, sia una quantità sorprendente di oggetti – alcuni dei quali sono stati prodotti da *homo sapiens*. Custodire noi stessi e custodire tale nicchia sono elementi inscindibili del medesimo *modus operandi*. Tale custodia comporta una sorta di *pietas* verso l'oggettuale, che si trova a coevolvere con quell'umano che lo usa e da cui dipende. Come suggerisce Ian Hodder (un autore che, accanto a Renfrew, ha rinnovato profondamente il campo disciplinare dell'archeologia, liberandola da ogni presupposto umanocentrico), umani e cose sono *entangled* nel medesimo ambiente.<sup>34</sup> Le cose, certo, nulla “sanno” del legame che le unisce agli umani, mentre questi ultimi

---

31. J. Kingdon, *Self-made Man and His Undoing*, Simon&Schuster, London 1993, p. 3.

32. Cfr. N. Boivin, *Material Cultures, Material Minds: The Impact of Things on Human Thoughts, Society, and Evolution*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 196.

33. Cfr. *ivi*, p. 200.

34. Cfr. I. Hodder, *Entangled. An Archeology of the Relationship between Humans and Things*, Wiley-Blackwell, Malden (Mass.) 2012.

tendono a non riflettere su di esso. Ci si accorge dell'importanza delle cose quando queste si rompono o, per qualche ragione, vengono meno. Inoltre, il mondo delle cose non solo si modifica secondo ritmi temporali che non sono quelli della vita umana, ma occupa spazi a volte ben più ampi di quelli percorsi dagli umani.<sup>35</sup>

Tuttavia, se prendiamo sul serio la prospettiva epistemica offerta dalla teoria dell'evoluzione (all'inizio ho evocato la necessità di un "darwinismo trascendentale" quale premessa di ogni possibile discorso sulla postumanità), possiamo rendere visibili proprio quei cambiamenti di lunghissimo periodo che forniscono la cornice temporale entro la quale inquadrare la relazione tra umani e cose.<sup>36</sup> In tal modo, variazione, selezione, adattamento e persistenza della nostra specie si lasciano descrivere come un insieme di fattori che si intrecciano ai rapporti di dipendenza reciproca che legano umani e cose. Inutile dire che nel campo epistemico così definito la stessa teoria dell'evoluzione non si comprende più solo come la teoria che spiega il successo riproduttivo dei membri della nostra specie, ma si rende parte integrante di un complesso enciclopedico più ampio, atto a descrivere – con strumenti che non siano più quelli, un po' superficiali, della co-evoluzione biologico-culturale – tutti gli incroci tra la catena temporale lungo la quale si dipana la storia degli oggetti e quella lungo la quale si svolge la storia degli universi di significato grazie ai quali *homo sapiens* di volta in volta conferisce un senso al mondo.

Resta un ultimo aspetto da esaminare, in riferimento al quale vorrei concludere le presenti considerazioni. A partire dalla prospettiva postumanistica che ho sin qui delineato, che si avvantaggia delle risorse epistemiche dischiuse dall'archeologia contemporanea, a trarre un notevole vantaggio può essere la modalità con la quale riflettiamo sulle istituzioni e sul posto che occupano in seno alla storia evolutiva dell'umanità. Non diversamente dal linguaggio, la cui complessità sistemica si adatta alle capacità cognitive degli umani che lo utilizzano, così le istituzioni coabitano lo spazio

---

35. Ivi, p. 102 sgg.

36. Ivi, p. 139.



dei collettivi, garantendo che alcune prestazioni di decisiva importanza continuino a venir erogate anche in assenza degli attori che avevano il compito di gestirle. Pure in relazione alle istituzioni e alle organizzazioni ci si può dunque chiedere se abbia un senso attribuire loro una qualche forma di agentività. Certo è che lo scopo principale di un'organizzazione è sopravvivere,<sup>37</sup> e già questo fatto ci invita a non scartare con troppa sicumera la questione dell'agentività attribuibile alle entità istituzionali e organizzative.<sup>38</sup>

Tuttavia, anche a voler prescindere da questo aspetto, va almeno sottolineato come l'istituzione costituisca un punto di incrocio difficilmente aggirabile tra la vita degli oggetti e la vita degli attori umani. Questi ultimi impiegano una quantità notevole di risorse per mantenere in vita le istituzioni, molte delle quali hanno il compito di rendere agevole e non problematico il nostro rapporto con le cose (basti qui un esempio: senza l'istituzione del diritto, avremmo notevoli difficoltà a gestire la proprietà delle cose che possediamo). Non sarebbe erroneo affermare, insomma, che molte istituzioni si prendono cura del mondo degli oggetti, affinché esso funzioni e si offra a noi quale riserva dalla quale attingere ciò che ci serve. D'altra parte, lo spazio istituzionale è pervaso da enti non umani, i quali non agiscono mai solamente in qualità di meri utilizzabili, ma contribuiscono a tracciare in modo sostanziale i percorsi lungo i quali gli umani comunicheranno tra loro entro una determinata cornice istituzionale. Ma – e questo punto mi pare assolutamente decisivo – tali percorsi non vanno intesi in senso deterministico; al contrario, la presenza di oggetti entro una cornice istituzionale data, se eccede una certa misura, se cioè accresce la complessità sistemica fino al punto da rendere complicata l'interazione tra umani e non umani, può indurre l'emergenza di cambiamenti profondi e irreversibili.

Per lungo tempo le scienze umane si sono interrogate sulla strana natura dei cambiamenti storici e culturali, i quali possono

---

37. Cfr. J.D. Thompson, *L'azione organizzativa* (1967), a cura di B. Maggi, ISEDI, Torino 1990.

38. Cfr. C. List, P. Pettit, *Group Agency. The Possibility, Design and Status of Corporate Agents*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011.

essere interpretati in chiave teleologica solo al prezzo di enormi forzature. Se però l'evoluzione storica ci appare quale teatro in cui si dipana l'*entanglement* tra umani e non umani, allora non avremo più bisogno di ricorrere a spiegazioni teleologiche, in quanto saremo disposti a interpretare il cambiamento come l'emergere di una nuova configurazione del rapporto tra umani e non umani. A monte c'è sempre il peso della *path dependence*, ovvero c'è l'impossibilità di tornare indietro una volta che un determinato assetto tecnologico, o una determinata configurazione del rapporto tra umani e non umani, si siano imposti e vengano sorretti istituzionalmente. A volte, la *path dependence* può indurre varie forme di inerzia istituzionale, o di resistenza al cambiamento. Altre volte, però, la *path dependence* forza gli attori verso la sperimentazione di scenari istituzionali inediti, verso un rimescolamento generale delle carte in seno ai collettivi.<sup>39</sup>

Privo di direzione o di scopo, non necessariamente indirizzato verso la creazione del migliore dei mondi possibili, il cambiamento tuttavia si verifica. Imprevedibile e inaspettato, a volte. Ce lo immaginiamo ancora dipendente unicamente dalla buona volontà degli attori umani. Faremo forse bene ad accompagnarne l'emergenza seguendolo e spiandolo nelle trame in cui si districa la relazione che ci lega a tutti i non umani.

---

39. Cfr. I. Hodder, *Entangled*, cit., pp. 158-178.